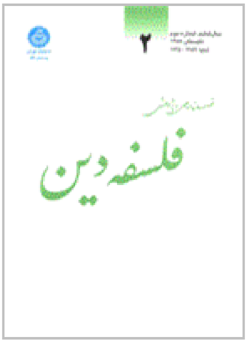


بررسی و نقد دیالکتیک تعالی و حلول از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت

پدیدآورده (ها) : کاکایی، قاسم؛بحرانی، اشکان
فلسفه و کلام :: فلسفه دین :: پاییز 1388 - شماره 3 (علمی-پژوهشی/ISC)
از 5 تا 28
آدرس ثابت : https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/890147

فلسفهٔ دین
سال ششم، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۸
صفحه ۵ ـ ۲۸

بررسی و نقد دیالکتیک تعالی و حلول از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت

قاسم کاکایی*[۱]، اشکان بحرانی[۲]
۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه شیراز
(تاریخ دریافت: ۸۷/۷/۳؛ تاریخ تصویب: ۸۷/۹/۱۸)

چکیده

در سنّت ادیان ابراهیمی، آثار عارفان را با رویکردهای الهیاتی گوناگون می‌توان بررسی کرد. یکی از مهم‌ترین و پررونق‌ترین رویکردهای الهیاتی در الهیات جدید، رویکرد سلبی است. در مقاله حاضر، به یکی از درون‌مایه‌های اصلی الهیات سلبی، یعنی رابطه خدا و نفس، و دو رابطه دیالکتیکی ذیل بحث خدا و نفس، یعنی دیالکتیک حلول و تعالی و دیالکتیک عروج و درون‌بود، در آثار دو عارف بزرگ مسلمان و مسیحی، مولانا و مایستر اکهارت، می‌پردازیم. رابطه خدا و نفس و به دنبال آن دیالکتیک حلول و تعالی و دیالکتیک عروج و درون بود، ذیل بُعد هستی‌شناختی الهیات سلبی بررسی شده است.

واژگان کلیدی

الهیات سلبی، مولانا، اکهارت، دیالکتیک حلول و تعالی، دیالکتیک عروج و درون بود.

* نویسنده مسؤول تلفن: ۰۷۱۱۶۶۹۲۲۵۰
Email: Gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

مقدمه

خدا و خدای فوق خدا

یکی از ارکان اساسی الهیات سلبی، تفکیک میان ساحت به کلی متعالی و ناشناختنی وجود حق و ساحت دست‌یافتنی و شناختنی اوست.

اکهارت در آثار خود صراحتا به این تفکیک اشاره می‌کند. وی دو ساحت خدا و الوهیت[1] را از هم متمایز و دغدغه‌های سلبی‌گرای خود را با بحث در باب الوهیت مطرح می‌کند. این تفکیک در میان عارفان مسلمان و به تبع در بیان مولانا، تحت عنوان تمیز میان حضرت ذات و حضرت اسما و صفات (یا آلاء الهی) بازتاب می‌یابد. در عرفان اسلامی آموزه دیگری که تفکیک میان ساحت دست‌یافتنی و ساحت دسترس‌ناپذیر وجود خدا یا میان، به تعبیر هیوستن اسمیت[2]، «خدای شخصی» و «خدای فراشخصی» را نمایان می‌کند، تفکیک میان ۹۹ اسم خدا و صدمین اسم اوست. صدمین اسم الله ناشناختنی و ناگفتنی است و از این رو، از حمد و ثنای مسلمانان غایب است (اسمیت، ۱۳۸۵، صص۱۶۲-۱۶۶). تفکیک یادشده و بحث از ذات یا الوهیت را نقطه آغاز مناسبی برای بررسی هستی‌شناسی سلبی در آثار مولانا و اکهارت می‌توان دانست.

در بیان عارفان مسلمان از ساحت پنهان، متعالی و دسترس‌ناپذیر الوهی اغلب به ذات تعبیر شده است. با وجود این، تعبیرهای دیگری نیز در عرفان اسلامی مشاهده می‌شود. به عنوان مثال، عارفان مسلمان ذات الوهی را گاه هاهوت خوانده‌اند. هاهوت مرتبه‌ای وجودی فراتر از همه ساحت‌های وجودی است (زرین‌کوب، ۱۳۸۶، ص۵۵۷). در آثار عارفان خراسانی نیز گاه با تعابیر جسورانه‌ای در این زمینه مواجهیم. برای نمونه، خرقانی خواهان «خدای بی‌همه چیز» است: «مردمان گویند: «خدا و نان» و بعضی گویند: «نان و خدا» و من گویم، خدای بی‌نان و بی‌آب، خدای بی‌همه چیز» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷، صص۱۷۸-۱۷۹). و با این تعبیر به ساحت ناشناخته و بی‌تعین الوهی اشاره می‌کند.

1. Gottheit Godhead
2. Huston Smith

ذات خدا را به اعتبار تنزیه و مصونیت مطلق از ساحت ادراک، غیب مطلق یا غیب مصون نیز خوانده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۸۶، ص۵۶۴).

کاشفی در مقدمه‌ای که بر یکی از مناجات‌های منتخب از مثنوی نوشته است، مرتبه ذات را مرتبه‌ای می‌داند که از تمثیل و تصویر منزه است؛ علم، فهم، ادراک و حتی شهود را بدان راهی نیست و از این‌رو، موجب حیرت است (کاشفی، ۱۳۸۳، ص۲۲).

ساحت ذات، به تعبیر مولانا، یا الوهیت، در بیان اکهارت، ساحتی است که در غیب محض به سر می‌برد، قایم به نفس و مقوم غیر است و از این رو، نسبت و بستگی‌ای به خلق ندارد و با مخلوقات بیگانه است. امّا ساحت دسترس‌پذیر یا به تعبیر اکهارت ساحت «خدا» جز در ارتباط با خلق یا نفس تصور نمی‌شود. این ساحت که از آن با عناوینی نظیر ربوبیت نیز یاد شده است، ساحتی است که با خلق، و به نحو اخص با انسان رابطه‌ای دوسویه دارد. این بستگی متقابل رب و مربوب، در تفکیک دو ساحت ربوبیت و الوهیت یا خدا و خدای فوق خدا کاربرد دارد.

در توضیح این تفکیک به مطلبی از ابن عربی می‌توان استناد کرد. ابن عربی در فصوص الحکم و در فص اسماعیلی، عبارتی از سهل تستری نقل می‌کند.[۱]

ابن عربی سرّ ربوبیت را وجود «بنده» می‌داند که اگر بنده در میان نباشد، ربوبیت نیز در کار نخواهد بود. بدین ترتیب، به این نکته ظریف اشاره می‌کند که مقام ربوبیت بدون «مربوب» تصویرپذیر نخواهد بود (موحد، ۱۳۸۵، ص۳۸۹).

مشابه همین عبارت را در نوشته‌های اکهارت نیز می‌توان دید:

«خدا نفس را به حدّی معجزه‌آسا دوست می‌دارد. اگر می‌شد خدا را از عشق به نفس جدا کرد، آن گاه (خدا) حیات و هستی‌اش را از دست می‌داد» (اکهارت، ۱۹۹۴، ص۲۱۰).

مسأله تفکیک میان این دو ساحت، در اسلام و مسیحیت مشترک است، اما در مسیحیت به واسطه مرکزیت آموزه تثلیث اهمیتی دوچندان و جلوه‌ای دیگر دارد. در سنت عرفان مسیحی، نیز از ساحت ناشناختنی با تعبیرهای متفاوتی یاد شده است. در میان عارفان مسیحی قرون میانه، عموما و به پیروی از افلاطون، از جنبه متعالی خدا با تعبیر احد[۲] یاد شده است. رویکرد سلبی در تمایز بخشیدن به احد نقش اصلی را ایفا می‌کند؛ چه، الهیات سلبی در تفکر نوافلاطونی، به تحکیم جایگاه مطلق احد و تضمین تعالی و اولویت وجودشناختی احد از طریق جدا کردن وی

---

۱. «قَالَ سَهل إنّ لِلرّبوبیهِ سِرّاً... لَوظَهَر لِبَطلت الرّبوبیه» (ابن‌عربی، ۱۳۸۵، ص۵۷۷).

2. The one

از طبقه‌بندی افلاطونی وجودی را می‌رساند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ص۴۴۹). در میان متأخران، آرمسترانگ[1] این دسترس‌ناپذیری ادراک امرالهی را تحت عنوان «گریز احد»[2] معرفی می‌کنند (همان، ص۴۴۱).

در نظام فکری اکهارت و به ویژه در نوشته‌ها و موعظه‌های محلّی‌اش تفکیک میان خدا و الوهیت به شدت پررنگ می‌شود و نقشی کلیدی ایفا می‌کند:

«دوباره باید مطلبی بگویم که پیش‌تر هرگز نگفته‌ام. خدا و الوهیت چنان از یکدیگر دورند که آسمان و زمین با هم فاصله دارند» (اکهارت، ۱۹۹۴، ص۲۳۳).

برنارد مک‌گین[3] با اشاره به یکی از موعظه‌های اکهارت در خصوص این تفکیک چنین می گوید:

«مدخلی سنتی به اندیشه اکهارت از طریق تحقیق در باب تمایز میان خدای تثلیثی متجلی و الوهیت غیبی میسر است. انتخاب این مسیر به معنای انکار اعتبار سایر شیوه‌های توجه به وحدت اندیشه اکهارت نیست. در شماری از خطابه‌های محلی، اکهارت بین خدا و الوهیت یا بین خدای فوق خدا و خدا تمایز می‌نهد. بر مبنای همین تفکیک، در خطابه معروف پنجاه و دوم می‌گوید: «فقرا آمرزیده‌اند. بنابراین، از خدا می‌طلبیم که ما را از خدا وارهاند. به نحوی که بتوانیم این حقیقت را آن‌جا که والاترین فرشته، مگس و نفس برابرند، ادراک کنیم و تا ابد از آن بهره‌مند شویم» (مک‌گین، ۱۹۸۱، صص۳-۴).

با وجود این، کارکردهای تمایز میان خدا و الوهیت را در آثار آلمانی اکهارت به هیچ روی یکدست نمی‌دانند. این تمایز در بیش‌تر موارد، برای مشخص کردن پدر به عنوان منشأ دیگر شخصیت‌های تثلیث به کار می‌رود. چنین کاربردهایی می‌تواند با الهیات تثلیثی سنتی سازگار شود و اکهارت را به شماری از پیشینیان نظیر بوناونتوره نزدیک کند. اما در سایر مواقع، زبان اکهارت با تمسک به شیوه‌های گوناگون میان سه اقنوم و ذات پنهان‌شان تمایز می‌گذارد و به صراحت از خدای فوق خدا سخن می‌گوید. در میان فقراتی از این دست، به عبارت چشم‌گیری از خطابه شماره‌ی ۴۸ می‌توان اشاره کرد: «می‌خواهم چیز دیگری بگویم که حتی حیرت‌انگیزتر به نظر می‌رسد. بر پایه حقیقتی متقن، حقیقتی سرمدی، و حقیقتی ابدی می‌گویم که همین نور (پرتو نفس) با آن وجود الوهی بسیط و بی‌حرکت که نه می‌دهد و نه می‌ستاند، خرسند نمی-

1. Hilary Armstrong
2. Escape of the one
3. Bernard Mcginn

شود. افزون بر آن، می‌خواهد بداند که این وجود از کجا می‌آید. می‌خواهد به آن ذات بسیط رخنه کند؛ به آن واهه خاموش که تمایز هرگز آن را به چشم ندیده است. آنجا که نه پدر هست، نه پسر و نه روح القدس» (همان، صص۱۱-۱۳).

در آثار مولانا، مسأله تفکیک میان ساحت ذات، ساحت اسما و صفات، به نحوی ملموس، از حدیثی نبوی متأثر است. پیامبر در حدیثی که به طرق مختلف روایت شده است، به ساحت ذات خدا اشاره و پیروانش را از تفکر در باب این ساحت پرهیز داده است.[۱] مولانا از این حدیث بهره گرفته، ساحت ذات را متعلق دانش بشری نمی‌داند:

زین وصیت کرد ما را مصطفی — بحث کم جویید در ذاتِ خدا
آنکه در دانش تفکّر کردنیست — در حقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن پندار او، زیرا به راه — صد هزاران پرده آمد تا اِله
هر یکی در پردهٔ موصول خوست — وهم او آنست کان خود عین هوست

(م: ۳۷۰۰/۴-۳۷۰۳)

ابیات فوق بیان‌گر این حقیقت‌اند که از دیدگاه مولانا، نهی از تفکر در ذات خدا صرفا دستور شرعی نیست، بلکه این نهی در مقام اِخبار و حاکی از آن است که اصولا تفکر در ذات حق امکان ندارد و آن‌چه از خدا در ذهن آدمی نقش می‌بندد، ناشی از تصوری بشری است.

از سوی دیگر، در آثار مولانا به موارد معدودی برمی‌خوریم که او نیز همچون اکهارت به رهایی از ساحت صفات و نیل به ساحت ذات اشاره می‌کند:

صُنع بیند مَردِ محجوب از صفات — در صفات آنست کو گُم کَرد ذات
واصلان چون غرقِ ذات‌اند ای پسر — کی کنند اندر صفاتِ او نظر؟

(م:۲۸۱۲/۲-۲۸۱۳)

البته در بررسی نظر نهایی مولانا و اکهارت در باب همانستی نفس و خدا صرفا به این اقوال بسنده نمی‌توان کرد. اما عجالتا این گونه تعبیرات در فهم تمایز میان دو ساحت یادشده کارساز خواهند بود.

۱. حدیث مذکور را به روایتی «تَفَکَّرُوا فِی کُلِّ شَیء، لاتَتَفَکَّرُوا فِی ذاتِ الله» و به روایت دیگری «تَفَکَّرُوا فِی خَلْقِ الله وَ لاتَتَفَکَّرُوا فِی الله فَتَهلِکُوا» نقل کرده‌اند (فروزانفر، ۱۳۸۵، ص۴۱۸).

اکهارت نیز با تفکیکی که میان پدر و دو اقنوم دیگر یا میان خدا و الوهیت قایل می‌شود، از سویی ذات خدا را تعالی می‌بخشد و از سوی دیگر، به ناقص بودن تصور بشر از خدا اذعان می‌کند؛ وی در یکی از خطابه‌های آلمانی خود این مطلب را چنین تقریر می‌کند:

«اکنون می‌گوییم از آن‌جا که خدا خداست، غایتی کامل برای مخلوق نیست ... و اگر پشه واجد عقل می‌بود و می‌توانست به نحوی عقلانی ورطه سرمدی وجود الاهی را ـ یعنی جایی که از آن‌جا آمده است ـ بجوید، می‌توانستیم بگوییم که خدا با هر آن‌چه او را خدا می‌کند، نمی‌توانست پشه را خشنود سازد» (میلم، ۲۰۰۲، ص۲۹).

در توضیح این عبارت به دو نکته می‌توان اشاره کرد:

اولاً؛ آنچه اکهارت «خدا» می‌خواند، در نقطه‌ی مقابل خلقت قرار می‌گیرد و از این رو، مخلوق را راضی نمی‌کند. چرا که مخلوق به دنبال چیزی است که مقدم بر خدا و مقدم بر تمایز میان خدا و خلقت است. ثانیا؛ اکهارت از ورطه سرمدی «وجودالاهی» سخن می‌گوید و نه از ورطه سرمدی «خدا» و این نکته‌ای کلیدی است.

اکهارت در ذهن آمدن مفهوم خدا را ناشی از محو شدن وحدت و در عین حال، کم‌رنگ شدن تعالی توصیف می‌کند:

«هنگامی که هنوز در الوهیت و در عمق و در سرچشمه الوهیت بودم، هیچ کس از من نمی‌پرسید کجا می‌خواهم بروم یا چه می‌کنم. امّا به محض آن که حرکت کردم، همه آفریدگان گفتند: «خدا» (اکهارت، ۱۹۹۴، ص۲۳۴).

اکهارت در پاسخ این سؤال که «چرا آفریدگان از خدا سخن می‌گویند و از ذات الوهیت نه؟» چنین می‌گوید: «هر چه در ذات الوهیت است، احد است و بدین جهت هیچ کس نمی‌تواند [از آن] سخن بگوید. خدا عمل می‌کند، در حالی که ذات الوهیت عمل نمی‌کند... تمایز میان خدا و ذات الوهیت این است که یکی عمل می‌کند و دیگری نه»(همان).

در این‌جا ممکن است، تکیه بر تفکیک یادشده این شایبه را به ذهن بیاورد که این تفکیک موجب کنار نهادن و فراموش کردن ساحت شناختنی می‌شود، در حالی که چنین نیست. تأکید مولانا و اکهارت بر عظمت، جلال و تنزیه ساحت ذات یا الوهیت هرگز به معنای بی‌توجهی به ساحت تصوّرپذیر و شناختنی نیست. بلکه به عکس، این دو عارف به رابطه‌ای دیالکتیکی میان این دو ساحت اشاره می‌کنند.

اکهارت در برخی آثار خود به رابطه میان ذات الوهی نامتمایز و تمایزات نسبی اقانیم پدر، پسر و روح القدس اشاره می‌کند. ذات الوهی وحدت مطلق بی‌تمایز است و همین بی‌تمایزی وجه تمایز آن از اقانیم ثلاثه است. اشخاص تثلیث با یکدیگر در ارتباطی متقابل و از یکدیگر متمایزند. هم‌چنین این اقانیم به الوهیت بستگی دارند. اما از آن‌جا که الوهیت به خاطر عدم تمایز از این اقانیم متمایز است، ربط و نسبت میان اشخاص تثلیث و الوهیت یک‌سویه است و الوهیت یا وحدت مطلق با تثلیث هیچ نسبتی ندارد و در مقایسه با این سه، چهارمی آن‌ها خواهد بود. در این خصوص در موعظه آلمانی دهم می‌گوید: «تمایز از وحدت مطلق ناشی می‌شود... وحدت مطلق، تمایز است و تمایز، وحدت است. هر چه تمایز بیش‌تر باشد، وحدت پر رنگ‌تر خواهد بود، چرا که وحدت عبارت است از تمایز بدون تمایز» (کالج و مک‌گین، ۱۹۸۱، صص۳۶-۳۷). در نتیجه، می‌توان گفت که از دیدگاه اکهارت، خدای فوق خدا، یا به عبارت دیگر ذات غیبی تثلیث، از آن‌جا که متمایز است، نامتمایز است.

هرچند به لحاظ وجودشناختی ربط و نسبت میان الوهیت و تثلیث یک‌سویه است، با این همه اکهارت میان مفهوم الوهیت و مفهوم تثلیث به رابطه‌ای دیالکتیکی معتقد است. برنارد مک‌گین در این خصوص به مطلبی اشاره می‌کند که در فهم این رابطه یاری می‌رساند: «ربط و نسبت دیالکتیکی میان یگانگی و سه‌گانگی در خدا به لحاظ شکل و صورت شبیه است به ربط و نسبت حالّ ـ متعالی[1] خدا به مخلوقات» (همان، ص۳۷).

مطلب فوق هم‌چنین به بحث اصلی ما، یعنی رابطه دیالکتیکی میان خدا و نفس مربوط می‌شود. این رابطه دیالکتیکی در درجه اوّل اعم از رابطه خدا و نفس است و رابطه میان هستی مطلق و ماسوی الله را در بر می‌گیرد. اما در الهیات سلبی، به نحو اعم و در رویکرد سلبی اکهارت و مولانا، به نحو اخص، دیالکتیک میان خدا و نفس چشم‌گیر است.

این رابطه دیالکتیکی در آثار عارفان سلبی‌نگر مسلمان و مسیحی، معمولا ذیل تعبیر «دیالکتیک حلول و تعالی» بررسی می‌شود. دیالکتیک حلول و تعالی، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، یکی از وجوه مشخص سلبی‌گرایی عارفان در سنت ادیان ابراهیمی است.

1. Immanent-Transcendent

دیالکتیک حلول و تعالی[1]

پیش از ورود به اصل بحث در آثار مولانا و اکهارت، برای درک بهتر اصطلاح دیالکتیک حلول و تعالی، لازم است درباره اجزای سازنده این تعبیر، به طور مختصر توضیح مفهومی صورت بگیرد.

معنای حلول در دیالکتیک حلول و تعالی را باید با توجه به نظام سلسله مراتبی هستی فهمید. چنان‌که نسفی در رساله کشف الحقایق توضیح داده است، عوالم مختلف و مراتب هستی به ترتیب یکدیگر را احاطه کرده‌اند. یعنی عالم ملکوت عالم ماده را احاطه کرده است؛ عالم جبروت عالم ملکوت را و الی آخر. نسفی این احاطه عوالم را حلول می‌نامد. و ظاهرا این معنا در آثار عارفان مدنظر ما نیز به چشم می‌خورد. بر اساس این معنای حلول، اشیا در خدا غوطه‌ورند (مایر، ۱۳۸۲، صص۱۳۳-۱۳۴).

تعالی در نقطه مقابل حلول می‌ایستد. تعالی بر بی ارتباطی و فراتر بودن امر الوهی از ساحت خلق و ساحت نفس دلالت دارد. افراطی‌ترین شکل تعالی را در میان اقوام بدوی می‌توان دید. تعالی افراطی نزد این اقوام ما را در درک بهتر رابطه‌ی دیاکتیکی امر حال و امر متعالی کمک می‌کند.

در میان بسیاری از اقوام افریقایی خدای بزرگ آسمانی به علت تعالی وجودی بیش از حد از حیات دینی این اقوام ناپدید شده و یا مورد غفلت واقع شده است. این خدا که به نحوی شدیدا افراطی تعالی یافته است، به تعبیر پژوهشگران تاریخ ادیان، خدایی «بیکاره»[2] است و چنان از انسان‌ها فاصله گرفته که در زندگی روزمره آنها هیچ گونه نقش و نمودی ندارد. این وضعیت در اکثر قبیله‌های ابتدایی افریقا و هند مشاهده می‌شود (الیاده، ۱۳۸۵، صص۶۲-۶۷). به همین دلیل این خدایان آسمانی هر چند معتقَد مردمان قبیله‌های ابتدایی‌اند، معبود و مورد پرستش نیستند. مثلا در منطقه‌ای در اندونزی، مردم بت‌پرستند؛ با وجود این به خدای آسمانی و متعالی (که او را «مرد کهنسال» می‌نامند) ایمان دارند. به اعتقاد الیاده این گونه پرستش‌ها همگی معنای یگانه‌ای دارند که عبارت است از حرکت از استعلا و برتری خدایان آسمانی به سوی گونه‌های دینی مؤثر، پویا و دسترس‌پذیر (همان، صص۶۹-۷۱).

نه حلول و نه تعالی، هیچ‌کدام به تنهایی معرّف وجه مشخص عرفان سلبی نیستند. بلکه

1. The Dialectic of Immanence and Transcendence
2. Deus Otiosus

دیالکتیک میان این دو مفهوم است که رویکرد سلبی را در آثار مولانا و اکهارت شکل می‌دهد. مقصود از دیالکتیک در این تعبیر همان اصطلاحی است که مایکل سلز[1] در کتاب «زبان‌های عرفانی»[2] از فلسفه هگل وام گرفته است. دیالکتیک در تفکر هگل، ویژگی‌های متعددی دارد. یکی از ویژگی‌های مهم دیالکتیک هگلی این است که در آن «روح پیوسته بیرون می‌رود و به خود باز می‌گردد، از هم تفکیک می‌شود و باز به هم می‌پیوندد، تناقض می‌آفریند و سپس در سطحی بالاتر، تناقض‌ها را با هم آشتی می‌دهد» (کیوپیت، ۱۳۸۵، ص۱۶۷). این ویژگی دیالکتیک تعامل و کشاکش دایمی میان حال و متعالی را به خوبی تصویر می‌کند.

دیالکتیک حلول و تعالی در آثار مولانا ریشه در سنت عرفان خراسان و به طور مشخص ریشه در افکار پدرش، بهاولد دارد. بهاولد نیز هم چون عارفان خراسانی این دیالکتیک را با الهام از سرچشمه اصلی عرفان برقرار کرده است.

منشأ دیالکتیک حلول و تعالی در آثار بهاولد را در بیان‌های نقیضی قرآن می‌توان جست.[3] به گفته بهاولد خدا از یک سو می‌گوید «روح من تا آنجا که حضرت الله است، مسافت دورِ دور بود و بی‌نهایت» و از سوی دیگر، به میان‌بری باور دارد، برای وصال؛ از دید وی صرفا باید پرده‌ای را که مانع از وصل است، از میان برداشت. در نتیجه خدا در عین تعالی و بی‌جهتی، در نزدیکی ـ و حتی در نزد ـ انسان است (مایر، ۱۳۸۲، صص۱۳۶-۱۳۷).

عرفان بهاولد فاصله میان خدای متعالی و خدای همه جا حاضر را بر می‌دارد. این اندیشه را در این عبارت معارف به خوبی می‌توان دید:

«اکنون همه الله است که هیچ آمیزش ندارد با کسی و هم با همه آمیزش دارد و آمیزنده بود با همه» (همان، ص۱۴۷).

به تبع بهاولد، مولانا نیز با نگاه دوگانه‌ای که سلبی‌گروی پیش رویش می‌نهد، تعالی معرفتی و وجودی و هم زمان قرب و حلول را در آثار خود به بهترین وجه منعکس می‌کند:

---

1. Michael Sells
2. Mystical Languages
۳. به عنوان مثال، خدا از سویی خود را از خود ما به ما نزدیک‌تر می‌خواند: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنكُمْ وَلَكِن لاَ تُبْصِرُونَ» (واقعه، ۸۵) و از سوی دیگر خود را به کلی متعالی توصیف می‌کند: «فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ» (طه، ۱۱۴؛ مؤمنون، ۱۱۶). تقابل این آیه‌ها را می‌توان نمونه‌ای از بیان نقیضی قرآن در باب حلول و تعالی دانست. علاوه بر قرآن یکی از دقیق‌ترین تقریرات از دیالکتیک حلول و تعالی را در خطبه‌ی «التوحید و الخلق» در نهج‌البلاغه (خطبه‌ی ۱، ص۹۰) می‌توان سراغ گرفت: «مَعَ كُلِّ شَيْء لَا بِمُقَارَنَه وَ غَيرَ كُلِّ شَيْء لَا بِمُزَايلَه»

حجـــاب عـــزّت ار بســـتی ز بیـــرون به غایـــت آشـــکاری انـــدرین دل (ک/۱۴۲۰۰)

مولانا در این بیت نیز دیالکتیک حلول و تعالی را به نحو چشمگیری به رخت شعر درآورده است:

فوق ملک مکان تو، جان و روان روان تو هل طربی که برکند بیخ خماری صنم (ک/۱۴۹۳۰)

وی برای نشان دادن حال غیبت و حضور عارف، از دو تعبیر کنایی بر در بودن و در بر بودن بهره می‌گیرد و هر دو را، به تعبیر صوفیانه، وطن می‌خواند (شفیعی، ۱۳۸۷، ص۱۱۱۳):

گفت که هم بر دری واقف و هم در بری خارج و داخل تویی، هر دو وطن آن تو (ک/۲۳۷۸۰)

وی در موضعی دیگر در کلیات شمس به دیالکتیک حلول و تعالی با تعبیرهای «منزّهی و در آمیختن» اشاره می‌کند:

منزهـی و درآمیختـن عجـب صـفتی اسـت دریـغ پـرده اسـرار در نوردنـدی (ک/۳۲۴۹۶)

از سوی دیگر، در آثار اکهارت، دیالکتیک حلول و تعالی همان لطیفه‌ای است که حافظ انسجام فکری اوست. به باور الیور دیویس[1]، در لایه‌های سطحی تفکر اکهارت ممکن است، برخی مطالب، مبهم و متناقض و گیج‌کننده به نظر برسند، امّا ساختارهای اوّلیه‌ی فکری او کاملاً سازگار می‌مانند. از جمله مبانی فکری او را ذیل وحدت الوهی از سویی و استعاره‌های تولد و صورت از سوی دیگر، می‌توان فهمید. شق نخست این مبنا برگرفته از سنت نوافلاطونی و شق دوم برخاسته از سنت کتاب مقدس است که اوّلی را با عنوان اصل تعالی و دومی را با عنوان اصل حلول خداوند می‌توان معین کرد(دیویس، ۱۹۹۴، ص۳۵). این دو اصل در نظام فکری اکهارت با یکدیگر در کشاکش دایمی‌اند و از این رو، اصل دیالکتیک حلول و تعالی را در آثار وی به بهترین نحو می‌نمایانند. خدا همان است که در دوردست و در همین نزدیکی است و در فراسو و در درون است(همان).

دیالکتیک حلول و تعالی، در بررسی رابطه خدا و نفس یا خدا و خلق، عمدتا رو به خدا یا رو به حق دارد. یعنی در این دیالکتیک بیش‌تر سخن بر سر این است که خدا چه نسبتی با خلق

1. Oliver Davies

یا نفس دارد. مسأله ربط و نسبت خدا و نفس را از جنبه دیگری نیز می‌توان بررسی کرد. این بررسی به عکس عمدتا رو به نفس دارد و نفس را در مرکز توجه قرار می‌دهد. برای بررسی این وجه در سنت عرفانی مسیحی و اسلامی از روشی بهره گرفته‌اند که آن را می‌توان دیالکتیک عروج و درون‌بود خواند. این دیالکتیک میان دو استعاره کلیدی سنت سلبی برقرار است.

دیالکتیک عروج و درون‌بود[1]

دیالکتیک عروج و درون‌بود، از ترکیب و کشاکش پیوسته دو استعاره کلیدی الهیات سلبی شکل می‌گیرد. مولوی و مایستر گاه این استعاره‌ها را به تنهایی و گاه در تعامل با یکدیگر به کار برده‌اند. از همین رو، ما نیز نخست این استعاره‌ها را مجزا بررسی می‌کنیم و سپس به وجه دیالکتیکی این دو استعاره می‌پردازیم.

عروج

مولانا دست کم به دو لازم از لوازم عروج اشاره می‌کند. وی در کلیات شمس از عقل ایمانی و در مثنوی از دل، به عنوان دو وسیله مورد نیاز سالک برای عروج یاد می‌کند.

از سویی، عروج در نظام فکری مولانا به مدد عقل ممدوح یا عقل ایمانی میسر است که مورد ستایش قرآن و از جنس فرشته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ص۱۳۳):

خدای داد دو دستت که دامن گیری بداد عقل که تا راه آسمان گیری (ک/۳۲۵۴۵)

از دیگر سو، علاوه بر عقل، دل نیز یکی از ملزومات و وسایل عروج است. این نقش واسطگی دل را مولانا به مدد اضافه تشبیهی «مسجد اقصای دل» ارایه می‌کند:

گر رَوی، رو در پی عَنقای دل سوی قاف و مسجدِ اقصای دل (م: ۱۳۱۳/۴)

همان‌گونه که در معراج پیامبر اسلام، مسجدالاقصی منزلی در میانه راه معراج توصیف شده است، دل نیز در عروج نفس عارف یکی از ملزومات و میانجی‌ها تلقی می‌شود.

اشاره مولانا به عقل و دل به عنوان دو لازم عروج، از این حقیقت خبر می‌دهد که عروج نفس اولا مستلزم ترقی نفس و ترقی مرتبه‌ی وجودی آدمی است و ثانیا عروج در حقیقت به

1. The Dialectic of Ascendence and Interiority

معنای فرو رفتن به درون است. مطلب اخیر به نحوی به استعاره همراه عروج، یعنی استعاره درون‌بود اشاره می‌کند.

مهم‌ترین ثمره عروج از دیدگاه مولانا را امکان مواجهه با حق در تجربه عروج می‌توان دانست: [1]

به فلک برآ چو عیسی، ارنی بگو چو موسی　　　که خدا تو را نگوید که: «خموش، لن ترانی»
(ک/۳۰۰۵۰)

درون‌بود

اصل کلام در استعاره درون‌بود این است که نیل به امر مقدس یا امرالوهی نه با توجه به عالم بیرون، بلکه با فرو رفتن به ورطه درون میسّر است.

اکهارت از آگوستین نقل می‌کند که بسیاری در طول تاریخ، روشنایی و حقیقت را جز در بیرون از خود نجسته‌اند. دقیقا به همین دلیل، یعنی خروج از درون‌بود به حقیقت و روشنی دست نیافته‌اند. چرا که حقیقت در درون و در ذات نفس است، نه در بیرون از آن (اکهارت، ۱۹۹۴، ص۲۱۷). اکهارت خود ادامه می‌دهد:

«در کتاب اسرار [مکاشفات یوحنا] نوشته شده است که خداوند ما به مردم گفته است: «اینک بر در می‌ایستم و می‌گویم: اگر کسی ندای مرا بشنود و در بگشاید، نزد او در خواهم آمد تا شام تناول کنم. من نزدیک او خواهم بود و او نزدیک من» (همان). شما نیازی ندارید که او را این‌جا یا آن‌جا بجویید؛ چرا که او بر در قلب شماست... او هزار بار بیش‌تر به شما میل می‌کند تا شما به او» (همان، ص۲۲۷).

به اعتقاد مولانا نیز آن‌چه جان انسان می‌جوید، در جایی جز درون خود نمی‌یابد:

عاقبت از مشرق جان تیغ زد چون آفتاب　　　آن که جان می‌جست او را در خلا و در
آن ز دور آتش نماید چون روی نوری　　　هم‌چنان که آتش موسی برای ابتلا بود
(ک/۱۶۱۸-۱۶۱۹)

مولانا در بیت‌های فوق، با تلمیح به داستان موسی و وادی طوی و تجلّی الوهی بر درخت،

---

۱. از دیگر نمونه‌های اشاره به استعاره عروج را در ابیات ذیل از کلیات شمس می‌توان دید: (ک/۳۳۲۸۷-۳۳۲۸۸)، (ک/۳۳۲۹۲)، (ک/۳۰۱۱۲) و (ک/۳۰۱۲۲)

جان آدمی را نیز هم‌چون درخت مشتعل در وادی طوی می‌داند. انسان تنها هنگامی به حقیقت آن پی خواهد برد که هم‌چون موسی به این منبع الوهی نزدیک شود. این نزدیکی، وجدان بی‌واسطه حقیقت را به دنبال می‌آورد:

«با باقی ماندن در عالم انفس و درون‌بود، می‌توانیم بی‌واسطه و بی‌تمایز، واجد کل حقیقت باشیم» (اکهارت، ۱۹۸۱، ص۱۸۴-۱۸۵).

مولانا در ابیاتی از غزل ۱۶۴ (ک/۱۸۶۷-۱۸۷۰) هبوط نفس به عالم جسمانی، زندانی شدن روح در تن و جدا ماندن از عالم قدس را مطرح می‌کند. اما در این غزل مولانا از اشتیاق بازگشت به عالم قدس و «فرا» رفتن سخن نمی‌گوید. بلکه هدف روح در این غزل، «فرو» رفتن به ژرفای خود است. بدین ترتیب، سِپَردن قوس صعود و بازگشت به عالم معنا نیز راهی جز غوطه خوردن در درون‌بود ندارد:

چو مرا به سوی زندان بکشید تن ز بالا ز مقرّبان حضرت بشدم غریب و تنها
به میان حبس ناگه قمری مرا قرین شد که فکند در دماغم هوسش هزار سودا
همه کس خلاص جوید ز بلا و حبس، من نی چه روم؟ چه روی آرم؟ به برون و یار اینجا
که به غیر کنج زندان نرسم به خلوتِ او که نشد به غیر آتش دل انگبین مصفا
(ک/۱۸۶۷-۱۸۷۰)

در یکی دیگر از غزل‌های حیرت‌آور دیوان شمس، در غزل ۱۵۱۸، مولانا گویی از زبان حق تعالی سخن می‌گوید. در این غزل نیز مولانا تأکید می‌کند، خدایی را که در لامکان است، بیرون از کنه نفس نباید جست. برای نزدیک شدن به او، خودنگری و فرو رفتن به درون باید:

من آن ماهم که اندر لامکانم مجو بیرون مرا، در عین جانم
تو را هر کس به سوی خویش خواند تو را من جز به سوی تو نخوانم
(ک/۱۵۹۷۶-۱۵۹۷۷)

اکهارت برای توصیف دقیق‌تر درون‌بود، از آثار آگوستین قدیس به ویژه دو کتاب «اعترافات» و «در باب تثلیث» بهره می‌گیرد. آگوستین سلوک عارف را به سوی درون با تمثیل و به کمک زبان حال تشریح می‌کند. وی در مسیر حرکت از برون‌بود به درون‌بود، از اشیای جهان در باب خدا می‌پرسد و آن‌ها همگی می‌گویند که ما خدا نیستیم، امّا او ما را آفریده؛ تا این که به بدن خودش می‌رسد؛ معما جایی پررنگ می‌شود که پرسیدن آگوستین از «برون بود» به «درون

بود» سر می‌چرخاند؛ در اینجا آگوستین بدن را قاطعانه در جانب برون‌بود قرار می‌دهد و جان را در جانب درون‌بود و خود را جان خود می‌شناساند (ترنر، ۱۹۹۵، صص۷۹-۸۰).

اکهارت با توجه به آیه‌ای از رساله‌ی دوم پولس به قورنتیان (باب چهارم، آیه شانزدهم) و با توجه به روشنگری‌های آگوستین، به تفکیک «انسان بیرونی»[1] و «انسان درونی»[2] اشاره می‌کند.

انسان بیرونی با وجود تبعیت از نفس، با جسم و بدن مرتبط و ممزوج است. کتاب مقدس از این ساحت انسان با تعبیراتی نظیر انسان خاکی، انسان بیرونی، سالخورده، انسان برده و انسان ستیزه‌جو یاد می‌کند (اکهارت، ۱۹۹۴، ص۹۴). ساحت دیگر انسان را، اکهارت انسان درونی نام می‌نهد که کتاب مقدس این ساحت را با تعبیراتی نظیر انسان سماوی، جوان و انسان شریف (انسان والاتبار[3]) می‌نامد. از جمله در انجیل لوقا (باب ۱۹، آیه۱۲) از مرد والاتبار یاد شده است «پس بگفت: «مردی والاتبار [= انسان شریف] به سرزمینی دور دست رفت تا مقام شاهی یابد و سپس بازگردد»(همان). اکهارت تصریح می‌کند که بزرگانی غیرمسیحی[4] نظیر سیسرو[5] و سنکا[6] نیز از این ساحت وجودی انسان، یعنی انسان درونی، سخن گفته و معتقد بوده‌اند که هیچ نفس ناطقه‌ای نمی‌تواند بدون خدا وجود داشته باشد و بر سر این حقیقت هم داستان‌اند که بذر خدا در درون ماست (همان، صص۱۰۱-۱۰۲).

اکهارت برای نیل به ساحت انسان درونی، شش مرحله را بر می‌شمارد: در مرحله اوّل، آدمی بر اساس نمونه مثالی خیر و انسان‌های مقدس می‌زید؛ در مرحله دوم که مرحله‌ای سلبی است، تمام صورت‌ها، حتی صورت‌های مردان و زنان نیک، از ذهن محو می‌شوند؛ در مرحله سوم، ما به نحوی فزاینده از مادرمان فاصله می‌گیریم، امّا در این مرحله نیز هم‌چنان انسان از شر و ظلمت گریزان است. چرا که به واسطه عشقمان به خدا به او پیوسته‌ایم و در نهایت این عشق ما را به جهت، شیرین‌کامی، سعادت و رستگاری می‌رساند. به طوری که هر آن‌چه با خدا ناهمانند است، منفور ماست. مرحله چهارم هنگامی فرا می‌رسد که رشد کرده‌ایم و بیش‌تر در عشق و خدا ریشه گرفته‌ایم و می‌توانیم رنج‌ها، وسوسه‌ها و ناخوشایندها را بر خود هموار کنیم. در مرحله پنجم همگی در خود در آرامش می‌زییم و در غنای حکمت اعلی و بیان‌ناپذیر

---

1. outer man
2. inner man
3. Noble Man
4. pagan
5. Cicero
6. Seneca

می‌آساییم. و مرحله ششم زمانی محقق می‌شود که از تمام داشته‌هایمان برهنه و در سرمدیت خدا ذوب شده و به صورت خدا در افتاده، دیگرگون و پسر خدا شده‌ایم. به باور مایستر به حق مقامی والاتر از این نیست و این‌جا قلمروی رستگاری و آرامش سرمدی است. چرا که هدف انسان درونی و انسان جدید، حیات سرمدی است(همان).

به همین خاطر، همواره بر این نکته تأکید شده است که تمام عوالم آفاقی در برابر عرصه دور پهنای انفسی تنگ و حقیر به نظر می‌رسد:

آن گشادیشان کز آدم رونمود　　در گشادِ آسمانهاشان نبود
در فراخی عرصه آن پاک جان　　تنگ آمد عرصه‌ی هفت آسمان
(م/۱: ۲۶۵۱-۲۶۵۲)

چرا که به تعبیر صریح مولانا، سرّ هستی در درون خود انسان نهفته است:

السّرُّفیک یا فتی لاتلتمس ممّن اتی　　من لیس سرٌّ عنده لم ینتفع مما ظهر
(ک/۱۲۵۵۸)

و این سرّ، چیزی جز حضور حق تعالی نیست. این حضور را به بهترین نحو در نفس آدمی می‌توان جست:

گفت پیغامبر که حق فرموده است　　من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز　　من نگنجم، این یقین دان‌ای عزیز
در دلِ مؤمن بگنجم‌ای عجب　　گر مرا جویی، در آن دل‌ها طلب
(م: ۲۶۵۳/۱-۲۶۵۵)

در این ابیات مولانا به حدیث «لایسعنی ارضی و لاسمائی و یسعنی قلب عبدی المؤمن» تلمیح دارد[1] و گفته فیثاغورث را که گفته است (فروزانفر، ۱۳۸۶، ص۱۱۱۴).

به کمک بازگشت به همین دل است که از درون به حق می‌توان راه برد:

به خود واگردای دل، زان که از دل　　ره پنهان به دلبر می‌توان کرد
(ک/۶۸۸۵)

۱. گفته‌ای از فیثاغورث نیز به همین معنی نزدیک است: «در روی زمین جایی برای خدا شایسته‌تر از جان پاک نیست» (فروزانفر، ۱۳۸۶، ص۱۱۱۴).

تعبیر «خلوتگاه جان» در زبان مولانا را می‌توان معادل و یادآور تعبیر درون‌بود در عرفان مسیحی دانست. از دیدگاه مولانا، هنگامی که انسان وارد پهنه درونی جان، درون‌بود یا همان خلوتگاه جان می‌شود، به حیطه‌ای وارد شده است که فوق زبان است و از آن سخن نمی‌توان گفت:

چو خلوتگاه جان آیی خمش کن   که آن خلوت زبان‌ها برنتابد

(ک/۶۹۳۰)

در خلوتگاه جان، روح با نقشی از حق مواجه می‌شود که حتی وجودات غیبی نیز تحمل آن را ندارند.

اکهارت نیز با زبانی دیگر به همین مطلب اشاره می‌کند:

«باید تمام قوای خود را به این هدف، یعنی حفظ درون‌بودمان، به کار بگیریم و تربیت کنیم» (اکهارت، ۱۹۹۴، ص۳۹).

با توجه به نقش درون‌بود یا خلوتگاه جان در مسیر سلوک، سفر روحانی انسان «از خویشتن به خویشتن» است:

ز خویشتن سفری کن به خویش‌ای خواجه   که از چنین سفری گشت خاک معدن رز

(ک/۱۲۱۱۷)

درون بود و سخن گفتن از آن، دایما با عالم بیرون در تعامل است. بدین ترتیب، درون بود خود واجد پارادوکسی در درون خود است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، درون‌بود در آثار عارفان، گاه به تنهایی مطرح می‌شود. اما در همین موارد نیز از وجهی نقیضی تهی نمی‌ماند، به این معنا که این استعاره همواره با استعاره قابلش یعنی برون‌بود[1] در تعامل است. پارادوکس درون‌بود را به بیانی دیگر بدین صورت می‌توان توضیح داد: آن‌جا که خدا به عمیق‌ترین نحو، درون ماست، درون‌بودگی ما به ورای خود و به سوی عینیت حقیقت می‌رود. بدین ترتیب، زبان درون‌بود به نحوی خودبرانداز است: هر چه درونی‌تر باشیم، درون‌بود ما به سویی گسترش می‌یابد که ورای درون‌بود است(ترنر، ۱۹۹۵، ص۶۹).

خود برانداز بودن زبان در خصوص درون‌بود، حاکی از این حقیقت است که اولا فهم درون‌بود و فهم چگونگی سیر درونی عارف بدون توجه به جنبه بیرونی و فراروندهٔ آن شدنی

1. exteriority

نیست و ثانیا تمایز میان «درونی» و «بیرونی» تمایزی «مطلق» نیست و صرفا و دقیقا در یک نقطه اتفاق نمی‌افتد. از این رو، در آثار مولانا و اکهارت زبان درون‌بود با زبان عروج می‌آمیزد. این دو استعاره با هم تعامل دارند و همدیگر را تعریف و یکدیگر را هر سطحی تکمیل می‌کنند (همان، ص۸۰).

ترکیب دو استعاره عروج و درون‌بود

هم‌چنان که در بحث حلول و تعالی سخن از تعامل، کشاکش و به طور مشخص دیالکتیک میان حلول و تعالی در میان بود، به موازات آن استعاره‌های عروج و درون‌بود نیز تشکیل دهنده‌ی زوجی ترکیبی‌اند. بدین ترتیب، عروج در تفکر مایستر اکهارت و مولانا جلال‌الدین همواره در تعامل با درون‌بود فهم می‌شود، سهل است، یکی مستلزم دیگری و حتی دلالت‌گر بر دیگری است. بر همین اساس، باطنی و درونی‌تر، در نظام فکری و زبانی اکهارت همواره نشان‌گر عالی‌تر یا ضروری‌تر است (دیویس، ۱۹۹۴، ص۲۸۹). روح با صعود به سوی خدا، خدا را در درون خود می‌یابد:

«ممکن است بپرسید: آیا روح...[1] خدا را در حیات سرمدی‌اش نظاره نمی‌کند؟ بله و نه. از آن‌جا که زاده شده است، نه خدا را می‌بیند و نه نظاره می‌کند. امّا از آن‌جا که بالفعل زاده می‌شود، از خدا مشاهده‌ای دارد... روح آن‌جا می‌زید که خدا می‌زید، یعنی در بساطت و برهنگی وجود. از این رو، از همه چیز روی بگردان و در هستی خود وجود داشته باش» (اکهارت، ۱۹۹۴، ص۱۴۸).

به باور اکهارت خدا در درونی‌ترین جزء نفس، و به تعبیر او در عقل[2] است(همان، ص۱۷۴).

وی در یکی از آثارش برهم‌کنش فرا رفتن به سوی خدا و فرو رفتن به ذات نفس را لابه‌لای بحث از نیایش توضیح می‌دهد. اکهارت نیز به تبع یوحنای دمشقی، نیایش را «عروج عقل به سوی خدا» می‌داند. عقل نمی‌تواند خدا را حس و لمس کند، مگر آن‌که در ابتدا خود را بالا بکشد. تعالی و بالا رفتن به معنای نیل به وضعیتی عالی‌تر است: «عقل نه فقط بُعد خیال را، بلکه هم‌چنین بعد عقل را باید تعالی بخشد» و حتی باید از هستی نیز فراتر رود (همان، ص۲۵۴).

1. Spirit
2. Intellect

عقل خدا را در پوشش حقیقت ادراک می‌کند و از این رو، باید به بالاتر صعود کند و به همین خاطر، یوحنای دمشقی می‌گوید، عروج عقل «به سوی خدا». امّا نفس در مرحله بعد باید از خود خدا نیز تعالی یابد. چرا که خدا را نیز این نام یا نامی دیگر پوشانده است(همان). عبارت اکهارت در باب عقل چنین است: «از آن‌جا که عقل، هم‌چنان که خود لفظ عقل اشاره می‌کند، از ظاهر و عالم خارج به درون‌بود پیش می‌رود... و بر اساس ذاتش از همه اشیایی که از بیرون به عقل می‌رسند، خود را کنار می‌کشد، بنابراین عروج عقل، ورود است به ریشه اصلی خلوص تمام موجودات که در کلمه است» (همان).

اکهارت پس از توضیح در باب چگونگی ترکیب و برهم کنش استعاره‌های عروج و درون‌بود، قدمی فراتر می‌گذارد و از همانستی عروج و درون بود سخن می‌گوید:

«هنگامی که می‌گویم درونی‌ترین، والاترین جزء نفس را منظور دارم و هنگامی که می‌گویم والاترین، مقصودم درونی‌ترین جزء نفس است و هنگامی که می‌گویم درونی‌ترین و والاترین جزء نفس، هر دو با هم، منظورم این است که گویی این هر دو یکی‌اند. در آن‌جا، که نه زمان و نه نور صورت نفوذ توانند کرد؛ یعنی در درونی‌ترین و والاترین جزء نفس، خدا کل این جهان را خلق کرد (همان، ص۱۲۳).

مولانا نیز تعالی و برتری را «میان جان» می‌جوید:

رها کن صدر و ناموس و تکبّر میان جان بجو صدر معلّا

(ک/۱۱۸۹)

و اکهارت نیز در عبارت زیر، دقیقا همین معنا را باز می‌گوید: «بالاترین نقطه تعالی در ذات ژرف تواضع نهفته است. هر چه ذات ژرف‌تر و فروتر باشد، تعالی و بلندا بی‌اندازه‌تر خواهد بود. هر چه ژرف‌تر، عالی‌تر چرا که بلندا و ژرفا هر دو یکی‌اند. از این رو، هر که بتواند خود را متواضع‌تر کند، تعالی او چشم‌گیرتر خواهد بود. به همین دلیل خداوند فرموده است: «هر که می‌خواهد بزرگ‌ترین باشد، باید در میان شما آخرین باشد (مرقس، باب ۹، آیه ۳۴)[1] هر کس کم‌ترین بشود، در حقیقت بزرگ‌ترین است» (اکهارت،۱۹۹۴، ص۴۶).

---

۱. ترجمه‌ی پیروز سیار از این آیه از عهد جدید (نک به: عهد جدید، ترجمه‌ی پیروز سیار، ص۲۹۰) متفاوت است: «اگر کسی می‌خواهد نخستین باشد، باید آخرینِ همگان و خادم همه باشد». در متن حاضر ترجمه‌ی این آیه بر اساس متن انگلیسی مترجم الیور دیویس انجام گرفت.

بدین ترتیب، عروج مولانا و اکهارت نیز «درونی‌شده» است؛ مولوی راه آسمان را در درون جان می‌داند و از دید او کسی که پر عشق را قوی کرده باشد، برای عروج به نردبان نیازی ندارد:

ره آسمان درون است، پر عشق را بجنبان پر عشق چون قوی شد، غم نردبان نماند

(ک/۸۰۲۵)

در نتیجه «درونی شدن» عروج، سالک به ظاهر در عالم ناسوت می‌زید، امّا به حقیقت در درون، عروج می‌کند:

ای نشسته با حریفان بر زمین وز درون بر هفت کیوان می‌روی

(ک/۳۰۸۰۱)

مولانا غزل ش ۲۵۳۸ را با مطلع «حجاب از چشم بگشایی که سبحان الّذی اسری» یک سره به بن‌مایه معراج اختصاص داده است. در تجربه «معراج دل» که مولانا از آن سخن می‌گوید، حجاب از دیده‌ها به کنار می‌رود (ک/۲۶۹۳۷)، دل با رفتن به معراج از هر دو عالم برتر می‌نشیند (ک/۲۶۹۳۹) و عارف در این تجربه آشکارا همراهی با حق تعالی را می‌چشد (ک/۲۶۹۴۲).

در تجربه معراج دل، دل هم سالک است و هم مسیر سلوک:

از اختران در سنگ و گل تأثیرها در ریختی وز راه دل تا آسمان معراج معبَر ساختی

(ک/۲۵۶۵۳)

چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، مولانا دل را مسجدالاقصی می‌خواند و با این تشبیه هم دل را قبله می‌داند و هم رکن عروج به سوی ذات حق. چه مسجد الاقصی از طرفی قبله نخست مسلمانان و از طرف دیگر، بنا بر روایات، از منازل معراج رسول اکرم است:

مسجد اقصاست دلم، جنّت مأواست دلم حور شده نور شده جمله‌ی آثارم از او

(ک/۲۲۶۹۱)

کارکرد چندگانه دل را در تجربه معراج، به زبان دیگری در این دو بیت بازگو می‌کند. در این‌جا عروج از درون را مشخصا با استعاره «نردبان درون» وصف می‌کند:

هزار در ز صفا اندرون دل باز است شتاب کن که ز تأخیرها پس آفات است

ز نردبان درون هر نفس به معراج‌اند پیاله‌های پر از خون نگر که آیات است

(ک/۵۰۵۰ و ۵۰۵۲)

و در جای دیگر می‌گوید:

از تخت تن برون رو و بر تخت جان نشین   از آسمان گذر کن و کیوان خویش جوی

(ک/۳۱۹۴۴)

مولانا ترکیب عروج و درون‌بود را به کمک دو استعاره دیگر نیز به تصویر می‌کشد: استعاره نخست که در این مجال طرح می‌شود، استعاره «آسمان جان» است:

به سوی آسمان جان، خرامان گشته آن مستان   همه ره جوی از باده مثال دجله‌ها جاری

(ک.۲۶۹۰۳)

استعاره دوم، استعاره گویای «معراج یونس» است که در داستان قرآنی یونس نبی و حدیث نبوی «لَاینبَغِی لِاَحَدٍ اَنْ یقُول اَنَا خَیر مَن یونُس بْنِ مَتّی» ریشه دارد (فروزانفر، ۱۳۸۵، ص۳۳۶).

با استناد به این حدیث که به صورت «لَاتفَضِلُونی عَلی یونسِ بْنِ مَتّی» نیز روایت شده، مولانا بر این عقیده است که رفتن یونس در بطن نهنگ را نیز گونه‌ای معراج باید شمرد؛ چه قرب حق بالا و پایین ندارد (زرین کوب، ۱۳۸۶، ص۳۹۷):

گفت پیغامبر که معراجِ مرا   نیست بر معراجِ یونس اِجتبا

آنِ من بر چرخ و آن او نشیب   زآنکه قرب حق بُرونست از حساب

قرب نه بالا، نه پستی رفتنست   قربِ حق از حبسِ هستی رَستَنَست

(م: ۴۵۱۲/۳-۴۵۱۴)

و در کلیات شمس نیز به همین استعاره اشاره می‌کند:

گفت بودم اندرین دریا غذای ماهی‌ای   پس چو حرف نون خمیدم تا شدم ذالنون

(ک/۱۳۲۴)

دیالکتیک عروج و درون‌بود پیامدهای مهم و آثاری حیاتی بر زندگی انسان دارد. یکی از این آثار رهایی آدمی است. عروج دل، از نظرگاه مولانا نهایتا انسان را به رهایی می‌رساند:

به مقام خاک بودی سفر نهان نمودی   چو به آدمی رسیدی، هله تا به این نپایی

تو مسافری روان کن، سفری بر آسمان کن   تو بجنب پاره پاره، که خدا دهد رهایی

(ک/۳۰۱۲۵-۳۰۱۲۶)

نتیجه

در جمع‌بندی می‌توان گفت که دیالکتیک تعالی و حلول و نیز دیالکتیک عروج و درون‌بود، متکی بر تفکیک میان ساحت به کلی متعالی وجود حق و ساحت دست‌یافتنی اوست. مولانا و اکهارت با وجود تأکید بر ساحت ذات یا الوهیت به ساحت تصورپذیر و شناختنی بی‌توجه نیستند. بلکه به عکس، رویکرد این دو به ساحت شناختنی در قالب رابطه‌ای دیالکتیکی میان ساحت ذات یا الوهیت و ساحت اسما و صفات یا ساحت خدا متجلی است. این رابطه دیالکتیکی در آثار عارفان سلبی‌نگر مسلمان و مسیحی، معمولاً ذیل تعبیر «دیالکتیک حلول و تعالی» بررسی می‌شود. دیالکتیک حلول و تعالی یکی از وجوه مشخص سلبی‌گروی عارفان در سنت ادیان ابراهیمی است. نه حلول و نه تعالی، هیچ‌کدام به تنهایی معرّف وجه مشخص عرفان سلبی مولانا و اکهارت نیستند. بلکه دیالکتیک میان این دو مفهوم است که رویکرد سلبی را در آثار عارفان مورد بحث ما شکل می‌دهد.

مولانا و اکهارت با نگاهی دوگانه و متأثر از گفتمان سلبی‌گروی از سویی بر تعالی معرفتی و وجودی و از سوی دیگر، قرب و حلول را در آثار خود به بهترین وجه منعکس می‌کنند.

دیالکتیک حلول و تعالی، در بررسی رابطه خدا و نفس یا خدا و خلق، رو به حق دارد. از سوی دیگر، در بررسی ربط و نسبت خدا و نفس می‌توان با رویکرد به نفس، رابطه دیالکتیکی را بررسی کرد. این رویکرد نفس را در مرکز توجه قرار می‌دهد. برای بررسی این وجه در سنت عرفانی مسیحی و اسلامی از روشی بهره گرفته‌اند که آن را می‌توان دیالکتیک عروج و درون‌بود خواند. این دیالکتیک میان دو استعاره کلیدی سنت سلبی برقرار است. دیالکتیک عروج و درون‌بود، کشاکش پیوسته دو استعاره کلیدی الهیات سلبی، یعنی استعاره‌های سلبی عروج و درون‌بود شکل می‌گیرد. مولوی و اکهارت این استعاره‌ها را به تنهایی و یا در تعامل با یکدیگر به کار برده‌اند که نمونه‌های این موارد پیش‌تر بررسی شد.

هم‌چنان که در بحث حلول و تعالی سخن از دیالکتیک میان حلول و تعالی در میان بود، به موازات آن استعاره‌های عروج و درون‌بود نیز تشکیل دهنده زوجی ترکیبی‌اند. در تفکر اکهارت و مولانا عروج در تعامل با درون‌بود بررسی می‌شود؛ بلکه چنان که دیدیم یکی مستلزم دیگری و حتی دلالت‌گر بر دیگری است. در نتیجه باطنی و درونی‌تر دال بر عالی‌تر است و روح با صعود به سوی خدا، خدا را در درون خود می‌یابد. عروج مولانا و اکهارت نیز «درونی‌شده» است؛ این دو عارف راه آسمان را در صعود نفس می‌یابند. در نتیجه «درونی شدن» عروج،

سالک به ظاهر در عالم ناسوت می‌زید، امّا به حقیقت در درون، عروج می‌کند. «درونی شدن» عروج در آثار مولانا ذیل دو استعاره «معراج دل» و «معراج یونس» بررسی می‌شود.

منابع و مآخذ

۱. ابن عربی، محیی‌الدین محمدبن‌علی(۱۳۸۵)، *"فصوص الحکم"*، درآمد، برگردان، توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه.

۲. اسمیت، هیوستن(۱۳۸۵)، *"معنای زندگی در ادیان جهان"*، ترجمه مصطفی ملکیان، در مهر ماندگار، مقالاتی در اخلاق شناسی، صص ۱۵۵-۱۸۶، تهران، نگاه معاصر.

۳. جعفری، سید محمدمهدی(بی‌تا)، *"پرتوی از نهج البلاغه"*، ۶ج، ج اول، (بی‌جا)، (بی‌نا).

۴. خرقانی، ابوالحسن(۱۳۸۵)، *"نوشته بر دریا"*، تهران، سخن.

۵. زرین‌کوب، عبدالحسین(۱۳۸۶)، *"سرّنی"*، ۲ جلد، تهران، انتشارات علمی.

۶. سیار، پیروز(۱۳۸۷)، *"عهد جدید"*، تهران، نشر نی.

۷. شفیعی‌کدکنی، محمدرضا(۱۳۸۷)، *"غزلیات شمس تبریز"*، مقدمه، گزینش و تفسیر م.ر. شفیعی‌کدکنی، تهران، سخن.

۸. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۶)، *"شرح مثنوی شریف"*، ۳ ج، تهران، زوار.

۹. ـــــــــــــ (۱۳۸۵)، *"احادیث و قصص مثنوی"*، ترجمه و تنظیم مجدّدِ حسین داودی، تهران، امیرکبیر.

۱۰. کاشفی، مولانا ملّا حسین(۱۳۸۳)، *"لبّ لباب مثنوی"*، تهران، اساطیر.

۱۱. کیوپیت، دان(۱۳۸۵)، *"دریای ایمان"*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.

۱۲. مایر، فریتس(۱۳۸۲)، *"بهاء ولد: زندگی و عرفان او"*، ترجمه مریم مشرف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۳. موحد، محمدعلی(۱۳۸۵)، *"درآمد، برگردان و توضیح فصوص الحکم"*، تهران، کارنامه.

۱۴. مولانا، جلال‌الدین محمدبن محمد(۱۳۶۳)، *"مثنوی معنوی"*، به تصحیح رینولد.ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، امیرکبیر.

۱۵. مولانا، جلال‌الدین محمدبن محمد(۱۳۷۸)، *"کلیات شمس تبریزی"*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، ۱۰ج، تهران، امیرکبیر.

۱۶. الیاده، میرچا(۱۳۸۵)، *"رساله‌ای در تاریخ ادیان"*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.

17. Colledge, Edmund and Bernard Mcginn, Meister Eckhart(1981), *"Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense"*, New York, Paulist Press.

18. Davies, Oliver, Meister Eckhart(1994),*"Selected Writings"*, penguin Books.

19. Eckhart, Meister(1987),*"The Essential Sermons"*, Trans by Edmund Colledge and Bernard Mcginn.
20. ____________ (1994),*"Selected writings"*, Trans.By Oliver Davies, Penguin Books.
21. Kenney, John Peter(1993),*"The Critical Value of Negative Theology"* The Harvard Theological Review, vol. 86, No.4, pp.439-453.
22. Mcginn, Bernard(1981),*"The God beyond God"*, in Journal of Religion, 61 pp.1-19.
23. Milem, Bruce(2002),*"Unspoken word"*, Washington D.C: The Catholic University of America press.
24. Turner, Denys(1995),*"The Darkness of God"*: Negativity in Christian Mysticism, Cambridge University Press.